

Przeciw dualizmowi psycho-fizycznemu. Analiza i porównanie stanowisk Johna Searle'a i George'a Lakoffa

Daniel Milewski¹

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Uniwersytet Jagielloński
Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych

Against psycho-physical dualism. An Analysis and comparison of George Lakoff's and John Searle's accounts

Summary

This paper discusses John Searle's biological naturalism and George Lakoff's embodied mind hypothesis. These theories are presented as examples of a certain part of the philosophy of mind

¹ Niniejszy artykuł przygotowany został w ramach grantu „The Limits of Scientific Explanation” przyznanego Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych przez Fundację Johna Templetona.

that breaks with the tradition launched by Descartes. In both cases, the break from this tradition is indicated to be a radical one as the theories argue not only against Cartesian dualism - the basic philosophical categories utilized by Descartes are being questioned. This attempt of departure from distinctions that seem to form a great part of the contemporary philosophy of mind may stand for a chance to provide a new perspective for some old philosophical problems.

Keywords

John Searle, George Lakoff, Rene Descartes, mind-body problem, biological naturalism, embodied mind, cognitive metaphor, first-person ontology, philosophy of mind, philosophy of cognitive science.

1. Między umysłem a ciałem

Termin „filozofia umysłu” (*philosophy of mind*) nabrał swojej dojrzałości filozoficznej w kręgach anglojęzycznej filozofii analitycznej. W latach pięćdziesiątych XX wieku reprezentanci prądu analitycznego podejmowali rozmaite problemy związane z tematyką umysłu, konstruując teorie, określające naturę umysłu, jego właściwości, czy też relacje z ciałem². Wszystkie tak pojęte rozważania teoretyczne jednoczyło pojęcie „filozofia umysłu”.

² J. Bremer, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, WAM, Kraków 2010, s. 9.

Obecnie filozofia umysłu jest pełnoprawną dziedziną filozoficzną, co więcej, dziedziną, która wydaje się stanowić centralny punkt filozofii współczesnej³. Na duże zainteresowanie filozofią umysłu wydaje się wpływać szereg czynników. Niebagatelną rolę odgrywa tu fakt, że filozofia umysłu wywodzi się właśnie ze szkoły analitycznej. Analitycy mają pewien specyficzny stosunek do relacji między filozofią a nauką, mianowicie uważają, że filozofia nie może silić się na próby poszerzania wiedzy, która została zgromadzona dzięki badaniom naukowym. W konsekwencji filozof powinien uważnie śledzić odkrycia empirycznych nauk szczegółowych, a jego zadaniem miałyby być jedynie wyostrenie sensu tych odkryć i przedstawienie płynących z nich wniosków.

Choć filozofia umysłu zajmuje się obecnie wieloma zagadnieniami – takimi jak wolna wola, tożsamość osobowa, natura świadomości – centralnym tematem debat, toczących się w ramach tej dyscypliny jest problem relacji między umysłem a ciałem (*mind-body problem*), w polskojęzycznej literaturze zwany również „problemem psychofizycznym”. Zagadnienie to w formie pytania w intuicyjny sposób ujmuje John Searle:

Jak jest możliwe istnienie świadomych przeżyć, np. odczucia bólu, w świecie bez reszty złożonym z cząstek elementarnych; z drugiej strony, jak możliwe jest, aby niektóre cząstki elementarne

³ *Explicite* twierdzi tak John Searle, zob. *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, PIW, Warszawa 1999; *Umysł, język, społeczeństwo*, tłum. D. Cieśla, CiS, Warszawa 1999.

(w domyśle te, które znajdują się w naszych mózgach) były przyczyną przeżyć mentalnych?⁴

Searle zastanawia się tutaj nad wzajemną odrębnością tego co mentalne, i tego co materialne. Doświadczenie życia codziennego wydaje się pouczać o istnieniu niejako dwóch autonomicznych przestrzeni życia ludzkiego: subiektywnej przestrzeni mentalnej, w której podmiot odczuwa ból, myśli, czy pragnie, a z drugiej strony obiektywnej przestrzeni fizycznej, w której zachodzą rozmaite procesy fizyczne dotyczące człowieka, jak reakcja receptorów skórnych na dotyk, czy uwalnianie się energii w procesach trawiennych.

Wyodrębnienie tak rozumianych dwóch przestrzeni, mentalnej i fizycznej, rodzi wiele kontrowersji i problemów natury logicznej i konceptualnej. Przykładem jest tzw. trylemat psychofizyczny. Józef Bremer przedstawia go (za m.in. D. Davidsonem) w sposób następujący:

- (1) Zjawiska mentalne różnią się od zjawisk fizycznych (cielesnych). Zjawiska mentalne nie są wyjaśnialne w terminach zjawisk fizycznych.
- (2) Zjawiska mentalne oddziałują przyczynowo na zjawiska fizyczne. Zjawiska mentalne są obecne przy przyczynowym wyjaśnianiu powstawania zarówno innych zjawisk mentalnych, jak i zjawisk fizycznych.

⁴ J.R. Searle, *Umysł, krótkie wprowadzenie*, tłum. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2010, s. 13; por. także: J. Bremer, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, dz. cyt.

- (3) Zakres zjawisk fizykalnych jest – patrząc od strony przyczynowej i od strony wyjaśniania – zamknięty⁵.

Trylemat psychofizyczny został skonstruowany w taki sposób, że każda z przesłanek rozpatrywana osobno wydaje się przy zdroworoządkowym rozumowaniu przesłanką godną akceptacji, a zestawienie wszystkich trzech rodzi jawną niekompatybilność. Każde dwie przesłanki wzięte osobno nie dają się uzgodnić trzecią. Konsekwentna analiza poszczególnych przypadków wyraźnie potwierdza powyższą tezę: przy uznaniu przesłanki (1) o istotnej różnicy między zjawiskami mentalnymi i fizykalnymi (fizycznymi) i (2) o przyczynowym działaniu zjawisk mentalnych na zjawiska fizykalne, z konieczności logicznej musimy uznać przesłankę (3) o kauzalnym zamknięciu zakresu zjawisk fizykalnych, za nieprawdziwą. Analogicznie, uznanie przesłanek (1) i (3) wyklucza możliwość przyczynowego oddziaływania zjawisk mentalnych na zjawiska fizykalne (2), a uznanie (2) i (3) prowadzi do zatarcia granicy między zjawiskami mentalnymi i fizykalnymi, czyli negacji przesłanki (1).

Tak zarysowany trylemat psychofizyczny nakierowuje na trudności związane z problemem umysł-ciało, a jednocześnie sugeruje mnogość niedających się z sobą uzgodnić stanowisk filozoficznych, które można obrać w jego kontekście – zależnie od negowanych przesłanek⁶.

⁵ J. Bremer, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, dz. cyt., s. 30.

⁶ Zob. tamże, s. 31.

Każde stanowisko filozoficzne podejmujące problem umysł-ciało musi – *implicite* bądź *explicitie* – podnieść tematykę ontycznego statusu przestrzeni mentalnej i fizycznej. Oznacza to, że wraz z propozycją odpowiedzi na zarysowany powyżej problem przyczynowego oddziaływania między stanami mentalnymi a fizycznymi, filozofowie opowiadają się za określoną wizją rzeczywistości. Chodzi tutaj o swoiste rozstrzygnięcie dotyczące „sposobu istnienia i struktury kategoryjnej umysłu”⁷, czyli o fundamentalne zagadnienie filozofii umysłu. Niektóre ze stanowisk da się ująć w siatce pojęciowej występującej w trylemacie, czyli odwołują się one w bardziej lub mniej bezpośredni sposób do tego co mentalne i tego co fizyczne (odmiany dualizmu, idealizmu i materializmu). W ten sposób, zdaniem Bremera, odpowiednie kombinacje uznanych i negowanych przesłanek w trylemacie psychofizycznym prowadzą do określonych stanowisk w filozofii umysłu, np. materializmu, przy negacji (1) i (2) oraz uznaniu (3); okazjonalizmu, czy epifenomenalizmu przy negacji (2) oraz uznaniu (1) i (3). Pojawiają się jednak i takie teorie, które – moim zdaniem – nie mieszczą się w tak zarysowanym mentalno-fizycznym schemacie, a nawet jawnie go odrzucają. Do tych ostatnich zaliczają się chociażby koncepcje Johna Searle'a i George'a Lakoffa, które poddaję dyskusji w niniejszym opracowaniu.

⁷ R. Poczobut, *Metafizyka umysłu. Główne problemy i stanowiska*, [w:] (red.) S.T. Kołodziejczyk, *Przewodnik po metafizyce*, WAM, Kraków 2011, s. 452.

2. Silny antykartezjanizm: Naturalizm biologiczny Searle'a

John Searle zauważa pewną interesującą zależność, która występuje w całej historii filozofii. Mianowicie, niektóre koncepcje filozoficzne, pomimo swojej niedoskonałości, wpływają w znaczący sposób na kształtowanie się kolejnych teorii filozoficznych. Dana myśl, kategoria postrzegania rzeczywistości, czy założenia metafizyczne danego filozofa, mogą kształtować kolejne prądy filozoficzne, które świadomie lub nie, podążają ścieżką przetartą już wcześniej. Można tę sytuację porównać do problemu kolein myślowych, który Michał Heller przedstawia w następujący sposób:

mówiąc o niedoskonałości mózgu, mam na myśli pewną jego plastyczność, dzięki której stosunkowo łatwo przystosowuje się on do często powtarzanych reżimów myślowych. W miarę wykonywania operacji myślowych o podobnej strukturze tworzą się w nim koleiny, w które potem łatwo wpada każde następne rozumowanie, a raz wpadłszy, nie może z nich wyjść, prowadząc do niejako z góry zaplanowanego wniosku, mającego uzasadnienie nie tyle w obiektywnych racjach, ile raczej w nawykach myślowych⁸.

Wydaje się, że podobny problem podkreśla w swoich przemyśleniach Searle, poruszając się jednak po nieco szerszej skali.

⁸ M. Heller, *Jak być uczonym?*, Znak, Kraków 2009, s. 26–27.

O ile problem kolein myślowych pojawia się u Hellera w kontekście jednostki, o tyle u Searle'a dotyczy on raczej całych pokoleń, a w konkretnym przypadku, o którym filozof wspomina, całej tradycji postkartezjańskiej filozofii umysłu.

Jeden z podrozdziałów monografii Searle'a *Umysł, krótkie wprowadzenie* nosi tytuł „Kartezjusz i inne nieszczęścia”⁹. W podrozdziale tym znajduje się sugestia, że sposób stawiania problemów w filozofii umysłu jest zasadniczo błędny, co zawdzięczamy właśnie Kartezjuszowi¹⁰. W jednym ze swoich wykładów Searle przedstawia to w sposób następujący:

rozróżnienie między tym co mentalne, a tym co fizyczne, umysłem i ciałem, duchowym i materialnym oraz pomysł, że cała rzeczywistość musi dzielić się na te kategorie, wszystko to stanowi propozycję Kartezjusza której oczywiście nie wymyślił, ale którą po nim odziedziczyliśmy¹¹.

Zarysowana wyżej struktura kategoryjna stanowi wspomniane koleiny myślowe, które dziedziczymy po Kartezjuszu, a które uniemożliwiają wg Searle'a właściwe zaadresowanie problemów filozofii umysłu:

⁹ Zob. J.R. Searle, *Umysł, krótkie wprowadzenie*, dz. cyt., s. 22.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tenże, *Lecture 7: Some Solutions to Descartes' problem* [audio], [w:] *Philosophy of Mind – Lectures by John Searle* [audio], The Teaching Company 1996, [00:59-01:15]. Tłumaczenia w pracy pochodzą od autora, chyba że zostało wskazane inaczej.

Ponieważ uważam, że i materializm, i dualizm próbują powieźć coś prawdziwego, muszą jakoś w obu tych teoriach odzielić komponenty prawdziwe od fałszywych. (...) Zadanie to jest praktycznie rzecz biorąc niemożliwe do wykonania, gdyby trzymać się tradycyjnego słownictwa, ponieważ w końcu zawsze trzeba będzie przyznać, że nieredukowalna (subiektywna, jakościowa) realność mentalna jest po prostu zwyczajną częścią fizycznego świata, a to brzmi jak teza wewnętrznie sprzeczna. Mniej więcej takie kłopoty doprowadziły mnie w końcu do zakwestionowania tradycyjnych kategorii¹².

Zdemaskowanie problemów, związanych z kartezyjaniem, kończy negatywny etap filozofii Searle'a.

Proponowany przez Searle'a sposób pozytywnego ujęcia problemu psychofizycznego nosi nazwę *naturalizmu biologicznego*. Cztery podstawowe tezy tego kierunku Searle przedstawia w następujący sposób:

1. Stany świadomości wraz z ich subiektywną, pierwszoosobową ontologią są realnymi fenomenami osadzonymi w realnym świecie. Nie da się przeprowadzić eliminacyjnej redukcji świadomości, która dowiodłaby, że świadomość jako taka jest złudzeniem. Nie da się też zredukować świadomości do jej neurobiologicznego fundamentu, ponieważ taka trzecioosobowa redukcja zawsze gubi gdzieś pierwszoosobową ontologię świadomości.

¹² Tenże, *Umysł, krótkie wprowadzenie*, dz. cyt., s. 130.

2. Stany świadomości nie są niczym więcej jak skutkiem zachodzących w mózgu procesów neurobiologicznych niższego poziomu. Stany świadomości są zatem kauzalnie redukowalne do procesów neurobiologicznych. W żadnym sensie nie można im przyznać własnego życia, niezależnego od neurobiologii. Nie można też powiedzieć – w sensie kauzalnym – że są czymś „ponadto” względem procesów neurobiologicznych.
3. Stany świadomości powstają w medium mózgu i trzeba je traktować jako własności ośrodkowego układu nerwowego, przez co istnieją na poziomie wyższym niż neurony i synapsy. Pojedyncze neurony nie są świadome, lecz części ośrodkowego układu nerwowego składającego się z neuronów są świadome.
4. Ponieważ stany świadomości są realnymi własnościami rzeczywistego świata, wchodzą w skład związków przyczynowo-skutkowych. Moje świadome pragnienie, na przykład, skłania mnie do napięcia się wody¹³.

Już na samym początku widzimy, że Searle nadaje swoistą autonomię stanom mentalnym. Autonomia ta jest uwarunkowana poprzez pojęcie pierwszoosobowej ontologii, co oznacza, że są pewne aspekty świadomości (umysłu), które mogą być doświadczane jedynie przez podmiot, o którego świadomości jest mowa. Z ontologią pierwszoosobową łączy się pojęcie ontologii trzecioosobowej, w której ujmuje się wszystko to, co obiektywne (co stanowi dziedzinę nauk szczegółowych). W ta-

¹³ Tamże, s. 117–118.

kim rozumieniu ból, którego doświadczam, czy myśl, którą właśnie myślę, istnieje. Do tego istnienia mam dostęp tylko „ja” jako jedyny podmiot będący w bezpośredniej z nim relacji. Ontologia pierwszoosobowa musi pozostać autonomiczna jako jedyna właściwa płaszczyzna umożliwiająca dostęp do stanów mentalnych. Jest to spowodowane tym, że wszelka forma redukcji, każda odmiana materializmu powoduje zatracenie się ontologii pierwszoosobowej, a co za tym idzie nie może stanowić właściwej wizji rzeczywistości. Searle chce w ten sposób powiedzieć, że każda teoria filozofii umysłu, odbierająca realność stanom mentalnym i ontologii pierwszoosobowej jest niekompletną metafizyką.

Z drugiej strony – o czym poucza nas kolejna teza naturalizmu biologicznego – jeżeli chodzi o redukcję przyczynową (kauzalną) zachodzi ona w całym swoim zakresie pomiędzy stanami umysłu a procesami neurobiologicznymi. Należy to rozumieć w ten sposób, że o ile ontologicznie możemy mówić o dwóch płaszczyznach – stanach neurofizjologicznych i umysłowych, to te drugie, w całości są skutkiem tych pierwszych. Nie ma niczego naddanego w człowieku względem tego, co wypływa z jego biologicznej struktury (stąd nazwa naturalizmu biologicznego). Tak też ontologia pierwszoosobowa w całości powstaje z procesów neurobiologicznych w organizmie człowieka, jednak jeżeli już powstanie, to ma swój autonomiczny status – wszelkie jakościowe stany umysłu, czyli *qualia*, są dostępne jedynie poprzez nią. Neurobiologia pojedynczych komórek nerwowych nie może wyrokować w ich sprawie.

Trzeci punkt programu Searle odnosi się do koncepcji hierarchicznej organizacji mózgu. Koncepcja za którą wydaje się opowiadać Searle, przypomina stanowisko względem własności mentalnych (psychologicznych – w technicznej nomenklaturze), którą obiera neuronauka kognitywna (poznawcza). A. Revonsuo przedstawia je w następujący sposób:

[neuronauka kognitywna – przyp. D.M.] postrzega je [własności psychologiczne – przyp. D.M.] jako własności, makro, ulokowane na wyższych *poziomach organizacji* w hierarchii mikro-makro (...) *własnościom makro przysługuje* na wyższym poziomie organizacji *moc sprawcza, która przekracza moc sprawczą konstytuujących je elementów mikro*¹⁴.

Uwzględniając proponowane rozróżnienie na poziomy mikro i makro w hierarchii organizacji mózgu, można stwierdzić, że Searle nie widzi sensu w dopatrywaniu się świadomości na poziomie mikro, stany umysłowe ostatecznie są immanentne względem poziomu makro.

Z cytowanego powyżej fragmentu artykułu Revonsuo wynika, że w neuronauce kognitywnej uznaje się swoistą *moc sprawczą* stanów mentalnych, która jest czymś odmiennym od mocy sprawczej z poziomu mikro, czyli poziomu pojedynczych komórek. Searle sugeruje coś podobnego postulując w czwar-

¹⁴ A. Revonsuo, *O naturze wyjaśniania w neuronaukach*, tłum. D. Leszczyński, P. Przybysz, „Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki: Funkcje Umysłu” 2010, 8(21), s. 288–289.

tym założeniu naturalizmu biologicznego podmiotowość stanów umysłowych w relacjach przyczynowo-skutkowych rzeczywistego świata. Właśnie podmiotowość tego co mentalne jest odpowiedzią Searle'a na problem psychofizyczny. Stany umysłowe wchodzą w interakcje z rzeczywistym światem zarówno jako przyczyna – jak w prezentowanym przykładzie pragnienia, które wymusza reakcję fizyczną w celu jego zaspokojenia – ale także jako skutek, np. pojawienie się bólu po upadku z wysokości.

Prezentowana przez Searle'a koncepcja naturalizmu biologicznego uwzględnia, analogicznie do przedstawionego powyżej, rozróżnienie na opis tego samego systemu na różnych poziomach: poziomie mikro i makro. Posługując się jednym z przykładów podanym w jego wykładzie¹⁵, możemy mówić o dwóch sposobach przedstawiania danej sytuacji, które byłyby równie adekwatne. Wydarzenie poruszenia ręką możemy opisywać używając terminologii neurofizjologicznej, wykorzystując zwroty takie jak: receptory, komórki nerwowe, neuroprzekaźniki, aksony, jony wapnia itp. Ten sposób opisu nazywany jest poziomem mikro ze względu na to, że przyjmuje terminologię odnoszącą się do fundamentalnych jednostek neurofizjologicznych, z których zbudowany jest człowiek. Jednak poziom mikro nie przystaje do potocznego doświadczenia życia i jest wykorzystywany głównie w naukach szczegółowych. Przeciętny

¹⁵ Por. J.R. Searle, *Lecture 7: Some Solutions to Descartes' problem* [audio], dz. cyt., [07:00-13:35].

człowiek zapytany o poruszenie się jego ręki, nie odpowie w terminologii neurofizjologicznej, lecz najzwyczajniej stwierdzi, że doszło do tego ze względu na to, że chciał tak zrobić. Użyje tzw. poziomu opisu makro, używając zwrotów pokroju chęci, intencji i obiektów (ręka).

Searle twierdzi, że oba sposoby opisu, mikro i makro, są właściwe i należy je utrzymać. Opisując czynność uruchomienia samochodu używa się raczej słownictwa z poziomu makro, stosując słowa takie jak świeca zapłonowa, tłok, cylinder: po przekręceniu kluczyka świeca zapłonowa rozpoczyna eksplozję, po czym seria takich eksplozji przechodzi w stan samopodtrzymania dzięki działaniu tłoka połączonego z wałem korbowym. Według Searle'a dokładnie w ten sposób opisujemy nasze zachowanie: odwołując się do kategorii mentalnych, jak chęci, pragnienia, intencje. Nie ma większego sensu by rezygnować z tego poziomu opisu i przerzucać się na słownictwo neurofizjologiczne, podobnie jak nie ma sensu opisywanie znajomym procesu uruchomienia samochodu w terminologii elektronów, molekuł i utleniania, jak w poniższym przykładzie: elektrony pomiędzy elektrodami świecy przyśpieszają ruch molekularny węglowodorów, które się utleniają, a to utlenienie pozostaje w stanie samopodtrzymania¹⁶. Zarówno na poziomie mikro jak i na poziomie makro wygłaszane są prawdziwe sądy o umyśle, a próby wyparcia jednej metody względem drugiej będą prowadziły do zatracenia się jakiegoś jego aspektu.

¹⁶ Por. tamże.

W literaturze filozoficznej występują co najmniej dwa zarzuty wobec naturalizmu biologicznego, do których warto się ustosunkować¹⁷. Pierwszy z nich został wysunięty przez P. Churchlanda w jego książce *Mechanizmy rozumu, siedlisko duszy*¹⁸. Filozof w pierwszej kolejności zwraca uwagę na pewną unikalność poglądów głoszonych przez Searle'a, zauważając, że jest to jedno z nielicznych stanowisk, które utrzymuje niemożliwość redukcji ontologicznej (w odróżnieniu od redukcji kauzalnej) stanów umysłu do stanów neurofizjologicznych, przy jednoczesnym odrzuceniu kartezjańskiego dualizmu¹⁹. Taką postawę Churchland uważa za zatrzymanie się w połowie drogi pomiędzy dualizmem a redukcjonizmem. Dodatkowo sugeruje, że wspiera się ona na założeniu, iż podmiot świadomy ma dostęp do pewnych prawd, tudzież jakościowych cech umysłu, „które można rozpoznać sposobami subiektywnymi, lub za pomocą wewnętrznych dróg poznawczych organizmu”²⁰. Założenie to wiąże się z przyjmowaną przez Searle'a realnością ontologii pierwszoosobowej. Churchland krytykuje taką postawę, sugerując, że twierdzenie o dostępie do prawdziwych stanów mentalnych, czy samo istnienie odrębnych stanów mentalnych należy w pierwszej kolejności dowieść, nie wystarcza ich

¹⁷ Por. M. Hohol, *Searle na nowo odkryty* [J. Searle, *Umysł: krótkie wprowadzenie*], „Logos i Ethos” 2011, 1(30), s. 286.

¹⁸ P. Churchland, *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy*, tłum. Z. Karaś, Aletheia, Warszawa 2002.

¹⁹ Tamże, s. 224.

²⁰ Tamże, s. 226.

założenie²¹. W dalszej kolejności filozof przedstawia szereg argumentów za tym, że nie możemy mieć pewności, iż to co poznajemy subiektywnie (poprzez ontologię pierwszoosobową) jest faktycznie tym, za co je bierzemy. Ostatecznie stanowisko Churchlanda prowadzi do tego, że wszelkie poznanie stanów mentalnych jest błędne. Metodą introspekcyjną nie jesteśmy w stanie wyłuskać niczego, co by dawało podstawy do uznania niezależności stanów mentalnych od stanów fizycznych. Jego postawę dobrze oddaje cytat:

Wreszcie, co najważniejsze, możemy się w jakiś sposób mylić – i to nie od czasu do czasu, ale ciągle w sposób systematyczny – co do natury naszych stanów wewnętrznych. *Możemy przede wszystkim mieć fałszywe lub powierzchowne wyobrażenie o ich zasadniczym charakterze*²².

Wspomniany zasadniczy charakter miałby się ostatecznie – według Churchlanda i jego teorii materializmu eliminacyjnego – okazać w całości fizyczny²³.

Widać, że główny punkt krytyki przedstawianej przez Churchlanda osadza się na kwestii pewności co do stanów mentalnych. Ten argument podejmowany jest przez Searle'a, który zarzuca z kolei Churchlandowi, że stawia on sądy o zdarzeniach mentalnych na równi z sądami empirycznymi. Filo-

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 227.

²³ Por. J. Bremer, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, dz. cyt., s. 119.

zof porównuje próby wątpienia, czy podważania prawdziwości stanów mentalnych, do podważania tego, że przyłożenie w futbolu amerykańskim gwarantuje drużynie 6 punktów. Według Searle'a utrzymywanie przekonania, że ból nie jest tak naprawdę bólem w sensie ontologii pierwszoosobowej, jest analogiczne do twierdzenia, że przyłożenie liczy się za 5,9999 punktu a nie całe 6²⁴. Odbierając intuicyjne rozumienie stanu mentalnego tracimy cały ten stan, tak samo jak odbierając przyłożeniu wartość sześciu punktów tracimy całe przyłożenie – przyłożenie z definicji jest równoznaczne uzyskaniem sześciu punktów, tak samo ból jest czymś do czego z definicji mamy dostęp tylko dzięki ontologii pierwszoosobowej. Dlatego też wg Searle'a sądy o stanach mentalnych nie mogą być zestawiane z sędami empirycznymi, a co za tym idzie, utrzymują swoją niezależność.

Kolejny argument wysunięty przeciwko naturalizmowi biologicznemu wypłynął w ramach dyskusji pomiędzy D. Chalmerssem a Searle'em na łamach serwisu internetowego *New York Review of Books*²⁵. Chalmers nazywa sformułowane przez Searle'a twierdzenie w ramach naturalizmu biologicznego swoistą *mantrą*, która nie jest rozwiązaniem problemu, a ewentualnie

²⁴ Por. J.R. Searle, *Umysł, krótkie wprowadzenie*, dz. cyt., s. 84.

²⁵ D. Chalmers, J. Searle, 'Consciousness and the Philosophers': *An Exchange*, *The New York Review of Books*, May 15, 1997 [dostęp 23.06.14]; dostępny w Internecie: <http://www.nybooks.com/articles/archives/1997/may/15/consciousness-and-the-philosophers-an-exchange/?insrc=toc/>

zarysowaniem jego horyzontów. Filozof ma na myśli twierdzenie o tym, że „mózg tworzy umysł”²⁶, które Searle przytacza w wielu miejscach. Klasyczne sformułowanie tzw. *mantry* przebiega następująco:

świadomość jest biologiczną własnością mózgu człowieka i mózgów niektórych gatunków zwierząt. Przyczyną powstawania świadomości są procesy neurobiologiczne i jest ona częścią naturalnego, biologicznego porządku w równej mierze, jak wszystkie inne własności biologiczne, takie jak fotosynteza, trawienie czy mitoza²⁷.

Faktycznie już w powyższym fragmencie można wytropić postulowaną przez Chalmersa mantryczność: „świadomość jest biologiczną własnością człowieka (...) przyczyną powstawania świadomości są procesy neurobiologiczne”, które to stwierdzenia cały czas oscylują wokół głównego zamysłu „mózg tworzy umysł”. Tym niemniej, prawdziwa wartość zarzutu Chalmersa rysuje się w tym, że sugeruje on niewystarczalność takiego stwierdzenia. Może ono co prawda zarysować pewną myśl przyswiecającą dalszym poszukiwaniom, ale najważniejsze pytania pokroju: dlaczego mózg tworzy świadomość?; jakie jego właściwości są za to odpowiedzialne?; jakie prawa przyczynowe biorą udział w tym procesie?, pozostają bez odpowiedzi, a sta-

²⁶ Tamże.

²⁷ J.R. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, PIW, Warszawa 1999, s. 129.

nowisko Searle'a nie wydaje się być w żaden sposób pomocne w ich odnalezieniu²⁸.

Jeżeli powyższy argument pozostaje w swojej mocy, to można wskazać na pewną nieścisłość w rozumowaniu Searle'a. Do wykazania jej pomocne będzie przypomnienie stanowiska tzw. funkcjonalistów „czarnej skrzynki”. Ta grupa filozofów, twierdziła, że wyeliminowanie stanów mentalnych ze słownika filozoficznego i zarysowanie podstaw w pełni materialistycznej i redukcjonistycznej wizji świata stanowi zwieńczenie filozofii umysłu, a problemy pokroju tych, które porusza Chalmers, powinny stanowić zainteresowanie nie filozofii, a nauk empirycznych tj. neurofizjologii, czy dzisiejszej neuronauki poznawczej. Komentując to stanowisko Searle stwierdza, że funkcjonalizm „czarnej skrzynki” jest „niezadowolający intelektualnie, ponieważ nie zaspokaja naszej przyrodzonej ciekawości. Przecież chcemy wiedzieć, jak naprawdę działa umysł”²⁹.

Wygląda na to, że zarzut Churchlanda wydaje się być dość dobrze oddalony przez samego Searle'a. Z drugiej strony uwagi Chalmersa mogą pozostawać w mocy, ale nie wydają się atakować merytorycznej strony teorii naturalizmu biologicznego. Tak czy inaczej, perspektywa Searle'a przedstawia ciekawą propozycję wyrwania się z siatki pojęciowej kartezjanizmu. Ontologiczne niezależne wymiary duszy i ciała zostają zamienione na dwa poziomy opisu, co prawda redukowalne przyczynowo,

²⁸ Por. D. Chalmers, J. Searle, *'Consciousness and the Philosophers'*..., dz. cyt.

²⁹ J.R. Searle, *Umysł, krótkie wprowadzenie*, dz. cyt., s. 71.

ale niezależne ze względu na odmienne ontologie: pierwszoosobową i trzecioosobową. Każdy z tych poziomów ma pewną dozę autonomiczności. Według Searle'a umysł jest tworzony przez mózg, a do tego wyrasta z wyższego poziomu jego organizacji, więc „poszukiwania świadomości” w pojedynczych komórkach nerwowych nie mogą przynieść zamierzonego skutku. W taki sposób jak nie ma prostego znaku równości między subiektywnym doświadczeniem bólu (ontologia pierwszoosobowa), a obiektywnym procesem neurobiologicznym (ontologia trzecioosobowa), tak pojedyncze neurony (poziom mikro opisu/organizacji) nie są w stanie przynieść odpowiedzi w zagadce świadomości (poziom makro).

3. Ucieleśniony antykartezjanizm Lakoffa

Kolejna propozycja odejścia od tradycyjnych dystynkcji filozoficznych w celu skonstruowania odpowiedniej teorii, opisującej umysł człowieka, wyrasta ze środowiska filozofów oraz językoznawców przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku. Środowisko to, nazywane „kręgiem Lakoffa”³⁰, stało

³⁰ A. Pawelec wśród współpracowników George’a Lakoffa wymienia szereg nazwisk, wśród nich: M. Johnsona, M. Turnera, R. Núñeza, G. Fauconniera, Z. Kövecsesa. W dalszej części tekstu poglądy „kręgu Lakoffa” będę przedstawiał posługując się nazwiskiem właśnie George’a Lakoffa, mając przy tym na uwadze, że nie tylko ta jedna postać pracowała na ich powstanie. Por. A. Pawelec, *Znaczenie ucieleśnione*, Universitas, Kraków 2005, s. 255–256.

za tzw. lingwistyczną fazą *ucieleśnienia umysłu* i doprowadziło do wyłonienia się językoznawstwa kognitywnego³¹. W jednym z początkowych dzieł *Metafory w naszym życiu*, Lakoff i Johnson wyrażają swój stosunek do filozofii uprawianej *a priori* w następujący sposób: „Problem nie polegał na rozszerzeniu czy poprawieniu jakiejś istniejącej teorii znaczenia, lecz na zrewidowaniu podstawowych założeń zachodniej tradycji filozoficznej”³².

Krağ Lakoffa rozpoczął swoją działalność od wypracowania nowej teorii znaczenia opartej na pojęciu *metafory*, a po dwudziestu latach intensywnej naukowo-filozoficznej pracy niejako zwieńczył swoją działalność wraz z książką *Philosophy in the Flesh* o bardzo wymownym podtytule: *The Embodied Mind and Its Challenge to the Western Thought*³³. Pomimo upływu dwóch dekad, misja przeformułowania podstawowych założeń filozofii zachodniej pozostała w mocy, a kierunek myśli filozoficznej Lakoffa przybiera w *Philosophy in the Flesh* swoją najbardziej dojrzałą wersję. W dziele tym oprócz teorii znaczenia i prawdy (koncepcja prawdy ucieleśnionej), zawarty jest model skomplikowanego aparatu pojęciowego, który według autorów jest immanentny względem każdego człowieka. Model ten określony jest mianem ucieleśnionego. Opisany jest on na trzech

³¹ Por. M. Hohol, *Wyjaśnić umysł. Struktura teorii neurokognitywnych*, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 128.

³² G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. Krzeszowski, Aletheia, Warszawa 2010, s. 24.

³³ G. Lakoff, M. Johnson, *Philosophy in the Flesh*, Basic Books, New York 1999.

poziomach: neurofizjologicznym, nieświadomości poznawczej (*cognitive unconscious*) i fenomenologicznym³⁴. Z tych poziomów opisu – dość podobnych do poziomów makro i mikro u Searla, o czym dalej – wyrasta idea *umysłu ucieleśnionego*, która, jak postaram się wykazać, odzwierciedla jedno z antykartezjańskich stanowisk filozoficznych. Zoltán Kövecses obrazuje to w sposób bezpośredni pisząc:

Jeśli te propozycje na temat struktury naszego systemu pojęciowego mają sens, prowadzą one do wniosku, że w zasadzie nie da się uważać ciała i umysłu za oddzielne byty. Pojawia się natomiast myśl, że umysł jest ucieleśniony w sposób klarowny i bezpośredni: ucieleśnione doświadczenie schematyczno-wyobrażeniowe nadaje strukturę dużej części tego, co nazywamy umysłem³⁵.

Na wystąpienie przeciwko Kartezjuszowi zwraca uwagę również H. Kardela w artykule opisującym problem ucieleśnienia umysłu³⁶. Autor wspiera się na poglądach K. Devlina, przytaczając jego rozważania na temat wpływu dualizmu kartezjańskiego na współczesną filozofią. U Devlina czytamy:

³⁴ Por. tamże, s. 102–103.

³⁵ Z. Kövecses, *Język, umysł, kultura*, tłum. A. Kowalcze-Pawlik, M. Buchta, Universitas, Kraków 2011, s. 312.

³⁶ H. Kardela, *Koncepcja umysłu ucieleśnionego w kognitywizmie*, [w:] (red.) A. Klawiter, *Mózg i jego umysły*, Zysk i S-ka, Poznań 2006, s. 199–243.

wszelka teoria – poznania, języka, społeczeństwa czy czegokolwiek innego – która nie spełnia oczekiwań nauki kartezjańskiej, narażona jest na odrzucenie, w każdym razie przez wielu uczonych, jako niezasługująca na traktowanie jej całkiem na serio³⁷.

Odnosząc się do analiz Devlina, Kardela wysuwa wniosek, że dualizm kartezjański odrzucany jest przez dyscypliny naukowe, z których wywodzi się idea umysłu ucieleśnionego, mianowicie psychologię poznawczą i językoznawstwo kognitywne³⁸, a dodatkowo sugeruje, że filozofia umysłu ucieleśnionego (w rozumieniu Lakoffa) jest „przeciwieństwem dualizmu kartezjańskiego”³⁹. Takie sformułowanie wydaje się nie być wyczerpujące, ze względu na to, że właściwym przeciwieństwem dualizmu jest monizm. Czy jednak koncepcja Lakoffa stanowi ostatecznie jakąś z wersji monizmu? W dalszych analizach postaram się wykazać, że nie. Należyte sformułowanie myśli przyświecającej Kardeli powinno być wzbogacone o rozważania nad odrzuceniem całej siatki pojęciowej – swoistych kolein myślowych dziedziczonych po Kartezjuszu – którą to siatkę zauważa i konsekwentnie zwalcza Searle. Stanowisko ucieleśnienia umysłu, zresztą podobnie jak koncepcję naturalizmu biologicznego,

³⁷ K. Devlin, *Żegnaj Kartezjuszu. Rozstanie z logiką w poszukiwaniu nowej kosmologii umysłu*, tłum. B. Stanosz, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997, za: tamże, s. 221.

³⁸ H. Kardela, *Koncepcja umysłu ucieleśnionego w kognitywizmie*, [w:] (red.) A. Klawiter, *Mózg i jego umysły*, dz. cyt., s. 199–220.

³⁹ Tamże.

wypadałoby nazwać raczej **silnym** antykartezjanizmem, czy silnym przeciwkartezjanizmem, z zaznaczeniem, że przeciwstawienie, czy też odrzucenie dotyczy ostatecznie całej struktury pojęciowej odziedziczonej po Kartezjuszu. Samo przeciwstawienie się dualizmowi w podstawowym sensie zdaje się prowadzić do jakiejś wersji monizmu, a wydaje się, że to nie wyczerpuje pierwotnych intuicji Searle'a, czy Lakoffa.

Do zrozumienia koncepcji Lakoffa koniecznym jest przedstawienie jego dość złożonej koncepcji aparatu pojęciowego człowieka, co w zawężonym wydaniu prezentuję poniżej.

Przy przedstawianiu koncepcji ucieleśnienia umysłu ograniczę się do przedstawienia tego, co Lakoff nazywa nieświadomością kognitywną (poznawczą). Według niego, nieświadomość kognitywna stanowi realny i obserwowalny w działaniu poziom rozumienia człowieka, którego nie można negocjować przy próbie wiarygodnego opisu umysłu. Nieświadomość poznawcza odróżniana jest przy tym od poziomu neurobiologicznego, z którego co prawda wyrasta, ale nie jest w pełni redukowalna (pomocny jest tutaj wyróżniony przez Searle'a podział na redukcję kauzalną i redukcję ontologiczną), a także różni się od poziomu fenomenologicznego – subiektywnego doświadczenia⁴⁰. O ile Searle uznaje poziom neurobiologiczny i poziom fenomenologiczny – odpowiednio, mikro i makro poziom opisu – podnosząc temat poziomu nieświadomości poznawczej (po-

⁴⁰ Por. G. Lakoff, M. Johnson, *Philosophy in the Flesh*, dz. cyt., s. 115–117.

pularny wśród nauk kognitywnych) stwierdza, że tak naprawdę nie wiadomo, o czym się tutaj mówi⁴¹.

Zakłada się, że za językiem, za wyartykułowanym, świadomym sposobem wyrażania i komunikowania doświadczeń, stoją pewne mniej więcej uniwersalne struktury pojęciowe. Praca językoznawcy kognitywnego polega na zbieraniu danych o tych strukturach pojęciowych, odpowiadających za umożliwienie takiej, a nie innej ekspresji doświadczeń w języku. Badając języki rozmaitych kultur, językoznawca kognitywny odkrywa wzorce, zależności pojawiające się we wszystkich z nich, stąd może wnioskować o pewnych uniwersalnych kategoriach pojęciowych człowieka, niejako niezmiennikach, które mówią o tym, jak codzienne doświadczenia są organizowane w strukturach pojęciowych. Tym niezmiennikom odpowiada techniczny termin *schematów wyobraźniowych* (*image schemas*). Kövecses (za Johnsonem) podaje następującą definicję:

Schemat wyobraźniowy jest powtarzającym się dynamicznym wzorcem naszych interakcji percepcyjnych i programów motorycznych, który nadaje spójność naszemu doświadczeniu⁴².

Na finalną koncepcję takich schematów składa się praca szeregu językoznawców, a za głównego pioniera uważa się L. Talmy'ego⁴³.

⁴¹ Tamże, s. 115.

⁴² Z. Kövecses, *Język, umysł, kultura*, dz. cyt., s. 328.

⁴³ Por. G. Lakoff, *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne*, tłum. M. Buchta, A. Kotarba, A. Skucińska, Universitas, Kraków 2011, s. 455.

Analizując języki świata Talmy odkrył, że pomimo różnic w sposobach wyrażania przestrzeni w rozmaitych językach, podstawowa struktura wydaje się być taka sama⁴⁴. Proste przyimki, czyli słowa określające relację przestrzenną, takie jak: „w”, „ponad”, „obok” wydają się być niemal uniwersalne. Takie niezmienniki występujące w wielu kulturach prowadzą do następującego uogólnienia – umysłowi człowieka przysługuje właściwość konkretnej konceptualizacji relacji przestrzennych, oparta na schematach wyobrazeniowych, w tym wypadku na tzw. *schemacie pojemnika*. Wyjaśnienie powstawania takiego schematu w cyklu rozwoju osobniczego przykładowo może przebiegać następująco: powtarzające się umieszczanie niemowlęcia przez matkę w kołysce powoduje, że dziecko doświadcza „zawierania się w czymś”. Powtarzająca się ekspozycja na takie doświadczenie powoduje jego utrwalenie w strukturze neuronalnej, doprowadzając do powstania schematu zawierania się w czymś, czyli schematu pojemnika. Postuluje się, że dziecko nieświadomie organizuje doświadczenie bycia w kołysce, jako doświadczenie znajdowania się w pewnego rodzaju pojemniku. Organizacja doświadczenia według schematu pojemnika wiąże się z konkretnymi konsekwencjami. W kołysce można być, albo nie, z czego wyprowadzane są inferencje logiczne na temat zasady wyłączonego środka. Adekwatnie

⁴⁴ Por. G. Lakoff, *Cascade Theory: Embodied Cognition and Language from a Neural Perspective*, [online] serwis internetowy Youtube [dostęp 24.06.14]; dostępny w Internecie: <http://www.youtube.com/watch?v=XWYaoAojdQ> [8:11-10:57]

zarysowuje się też zasada niesprzeczności, gdzie stany p i $\neg p$ nie mogą zachodzić jednocześnie (nie można jednocześnie być i nie być w kołysce)⁴⁵. Tego typu schemat wyobrazeniowy ma stać teoretycznie za prostą logiką pojmowania przestrzeni przez dziecko, a także rozumienia idei zawierania się w ograniczonym przestrzennie obszarze. W ten właśnie sposób, nabywając podstawowe zdolności językowe, dziecko dochodzi do rozumienia elementarnych konstrukcji wyrażających relacje przestrzenne. Nabywa podstaw do przyswojenia sobie prostych przyimków „w”, „poza”, „ponad”, „obok” itp.

Postuluje się, że za ujmowanie ruchu również odpowiedzialny jest schemat wyobrazeniowy. Talmy wyszczególnia tu *schemat źródło-ścieżka-cel*, który z kolei umożliwia pojęcie, które stoi za wyrażeniami: „przez”, „do”, „z” itp. W cyklu rozwojowym, dziecko, które wyposażone jest w *podstawowe programy motoryczne* (pewne nieskoordynowane ruchy, jak poruszanie kończynami przebiegają już w łonie matki) wraz z rozwijaniem się zaczyna raczkować, podczas czego często zdarza się sytuacja, kiedy przechodzi z jednego pokoju do drugiego. Schemat kontenera pozwala na pojęcie, że podczas ruchu doszło do przejścia od jednego pojemnika – w tym wypadku pokoju – do innego. Podobnie obserwując, powiedzmy, przekładanie kubka przez rodzica z biurka na stół, dziecko często obserwujące podobny proces dochodzi do/wytwarza pojęcie (I) bycia

⁴⁵ Por. G. Lakoff, M. Johnson, *Philosophy in the Flesh*, dz. cyt., s. 31–32.

na biurku, (II) procesu przenoszenia i (III) bycia na stole. W ten sposób wyszczególniane są poszczególne etapy, (I) zawierania się w otoczeniu pojemnika, (II) procesu, podczas którego zmienia się lokalizacja i (III) zawierania się w otoczeniu innego pojemnika po zakończeniu ruchu. Tego typu doświadczenia doprowadzają do pojęcia schematu *źródło-ścieżka-cel*. Z powyższego schematu autorzy wywodzą również swoiste konsekwencje w postaci pewnych konieczności logicznych⁴⁶. Schematów wyobrażeniowych pokroju tych opisanych powyżej wyróżnia się kilkanaście, czy nawet kilkadziesiąt⁴⁷.

Powyższe schematy wiążą się z bezpośrednio odbieranymi, fizycznymi zjawiskami. Powstaje w tym miejscu pytanie, w jaki sposób są one w stanie brać udział w tworzeniu pojęć bardziej złożonych. Problem ten rozwiązywany jest za sprawą *metafory*. Lakoff definiuje metaforę jako:

zachowujące relacje inferencyjne odwzorowanie (*mapping*) pomiędzy dwoma domenami [źródłową i docelową] – mechanizm neuronalny, który dopuszcza wykorzystanie struktury wnioskowania jednej dziedziny pojęciowej (powiedzmy, geometrii) w innej dziedzinie (np. arytmetyce)⁴⁸.

Domena źródłowa jest bardziej bezpośrednia, bliżej związana z doświadczeniem fizycznym (cielesnym). Projekcja jej

⁴⁶ Tamże, s. 32–34.

⁴⁷ Por. A. Pawelec, *Znaczenie ucieleśnione*, dz. cyt., s. 80.

⁴⁸ G. Lakoff, R. E. Núñez, *Where Mathematics Comes From?*, Basic Books, New York 2000, za: M. Hohol, *Wyjaśnić umysł*, dz. cyt., s. 130.

struktury topologicznej na zjawisko o większym stopniu złożoności, pozwala określić pojęcia o wyższym poziomie abstrakcji – domenę docelową. Schematy wyobrazeniowe w połączeniu z procesem metaforyzacji są w stanie wytworzyć skomplikowane struktury organizacji doświadczenia, takie jak ramy, czy amalgame pojęciowe, które według Lakoffa stoją za naszym rozumieniem i doświadczeniem rozmaitych sytuacji spotykanych w życiu codziennym, pokroju płacenia za obiad w restauracji⁴⁹.

To właśnie dzięki nieświadomości poznawczej, na poziomie której operują schematy wyobrazeniowe, programy motoryczne i proces metaforycznego mapowania, kształtowany jest nasz aparat pojęciowy, a w konsekwencji, to właśnie ten poziom formuje możliwości rozumienia wszelkiego doświadczenia. Według koncepcji Lakoffa „prawda zależy od rozumienia, które wyłania się z funkcjonowania w świecie”⁵⁰. W ten sposób zarysowana koncepcja później określona mianem *realizmu doświadczeniowego (ucieleśnionego)* – która stanowi już wyraźne stanowisko metafizyczne.

George Lakoff zwraca przede wszystkim uwagę na fakt, który wydaje się być często przeoczany przy okazji podejmowania refleksji nad poznaniem, czy nawet samą naturą człowieka. Przypomina nam, że każda myśl jest ucieleśniona, co w sensie

⁴⁹ Por. Opis hierarchicznej struktury znaczenia z uwzględnieniem ram pojęciowych, którą Lakoff przedstawia na przykładzie „ramy restauracji” w jednym ze swoich wykładów: G. Lakoff, *Cascade Theory...*, dz. cyt. [34:00-40:00].

⁵⁰ G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, dz. cyt., s. 296.

trywialnym oznacza, że wszystkie zdolności poznawcze, którymi charakteryzuje się organizm, czy też wszelkie myśli, których doświadcza świadomy podmiot, mają swoją przyczynę bezpośrednio w ontologicznych strukturach, które konstytuowane są w naszej biologicznej naturze. Innymi słowy, człowiek realizowany jest przez jego struktury neuronowe. Taką wersję ucieleśnienia umysłu można zatem oddać w następujący sposób: wszelkie zdolności poznawcze, wszelki szeroko pojęty „umysł” wyłania się, czy też jest realizowany przez ciało. Tak postawiona teza przypomina wspomnianą w poprzednim rozdziale *mantrę Searle'a* „mózg tworzy umysł”.

Ostatecznie wizja umysłu proponowana przez Lakoffa sprowadza się do trzech nieredukowalnych do siebie poziomów ucieleśnienia: (1) neurofizjologicznego, (2) fenomenologicznego i (3) nieświadomości poznawczej.

Poziom neurofizjologiczny (1) charakteryzowany jest następująco: „ucieleśnienie w skali neuronu odwołuje się do struktur, które charakteryzują pojęcia i operacje poznawcze na poziomie neuronowym”⁵¹. Chodzi tutaj o ten poziom, który Searle określa mianem poziomu mikro opisu, czyli przedstawienia umysłu w skali pojedynczych komórek nerwowych wykorzystując szeroko pojęty aparat techniczny neuronauki poznawczej.

Jeżeli chodzi o poziom fenomenologiczny (2), odzwierciedla on wszystko to, co „jest świadome i dostępne świadomo-

⁵¹ G. Lakoff, M. Johnson, *Philosophy in the Flesh*, dz. cyt., s. 102.

mości”⁵². Wymienia się tu stany mentalne, a poziom ten odnosi się do subiektywnych doświadczeń określanych w literaturze filozoficznej jako *qualia*.

Poziom nieświadomości poznawczej (3) wymownie nazywany jest przez Lakoffa „masywną częścią góry lodowej, która znajduje się głęboko poniżej powierzchni, pod dającym się zauważyć czubkiem góry lodowej”⁵³. Zawiera on w sobie opisywane powyżej struktury: schematy wyobrażeniowe, programy motoryczne i proces metaforycznego mapowania. Lakoff sugeruje konieczność istnienia poziomu nieświadomości poznawczej, gdyż bez niej nie można zrozumieć doświadczenia fenomenologicznego⁵⁴.

Wyróżnienie tych trzech poziomów prowadzi do pewnej wysoce uhierarchizowanej wizji umysłu, która ujmuje funkcjonowanie zarówno na poziomie świadomym, jak i nieświadomym⁵⁵. Ostatecznie rozumowanie Lakoffa prowadzi do uznania wszystkich trzech poziomów opisu jako koniecznych do zrozumienia tego czym jest umysł. Dodatkowo podkreślona zostaje teza o niemożliwości redukcji umysłu do działania pojedynczych neuronów:

Pełne zrozumienie umysłu wymaga opisów i wyjaśnień na wszystkich trzechpoziomach. Opisywanie wyłącznie na poziomie neuro-

⁵² Tamże, s. 103.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

nalnym – przynajmniej na obecnym etapie jego zrozumienia – nie wystarcza do wyjaśnienia wszystkich aspektów umysłu⁵⁶.

W ten sposób zarysowana koncepcja odrzuca kartezjański dualizm, a przy tym nie prowadzi do żadnej z wersji materializmu, utrzymując trzy nieredukowalne do siebie poziomy opisu umysłu.

4. Podsumowanie

Przez ponad trzysta lat filozofia podejmowała problem umysłu oddając hołd Kartezjuszowi i zaproponowanym przez niego podziałom. Tradycja ta doprowadziła do szeregu propozycji opowiadających się za dualizmem, z jednej strony, bądź za monizmem, z drugiej. W tym miejscu filozofowie, których poglądy analizowane były w tej pracy, czyli Searle i Lakoff wydają się zgłaszać radykalny protest. „Nie ma żadnych stron!” – ten głos krytyczny względem wieloletniej tradycji wydaje się przebrzmiewać przez pisma obu myślicieli. Searle oddaje to w sposób bezpośredni w jednym ze swoich wykładów:

Można powiedzieć, że po Kartezjuszu, duża liczba, a ostatecznie, większość filozofów akceptowała jakąś wersję monizmu. Kartezjusz pytał, ile jest rodzajów rzeczy w świecie. I doszedł

⁵⁶ Tamże, s. 104.

do dwóch. Większość z jego następców zatrzymała się na jednej. Kiedy nadejdzie czas na przedstawienie moich twierdzeń, powiem, że w pierwszej kolejności błędem było rozpoczęcie liczenia. Tu mamy wielki błąd. Wszyscy to przeoczamy akceptując kartezjańskie kategorie, myślimy, że wszystko jest w porządku ze słownictwem ciała i umysłu⁵⁷.

Lakoff, również podnosi ten problem pisząc, jako filozof wywodzący się z nauk empirycznych: „Szereg dowodów, które wspierają kognitywistykę drugiej generacji, wymaga od nas odrzucenia każdego twierdzenia kartezjańskiej wizji umysłu”⁵⁸.

W ten oto sposób zarysowuje się nowy prąd w filozofii umysłu, prąd, który za wszelką cenę stara się uwolnić od presji historii i wyjść z kolein myślowych, przygotowanych dla współczesnej myśli przez poprzednie pokolenia. Z jednej strony mamy teorię Searle'a, która postuluje jedynie kauzalną, a nie ontologiczną redukcję stanów mentalnych do stanów fizykalnych, co zasypuje niejako wspomniane koleiny – naturalizm biologiczny nie daje się opisać na siatce pojęciowej Kartezjusza. Nie mamy tu do czynienia ani z dualizmem, ani z monizmem. Searle pozostaje konsekwentny swojej wypowiedzi, w kwestii umysłu „nie liczy substancji”.

Z drugiej strony pojawia się koncepcja Lakoffa wychodząca z propozycją ucieleśnienia umysłu. Ucieleśnienie to

⁵⁷ J.R. Searle, *Lecture 2: Alternatives to dualism: Materialism and Its Discontents* [audio], dz. cyt. [04:00-04:33].

⁵⁸ G. Lakoff, M. Johnson, *Philosophy in the Flesh*, dz. cyt., s. 409.

pojawia się na trzech poziomach, które również nie są do siebie redukowalne. Jedyne teoria uwzględniająca wszystkie z tych poziomów może pretendować do kompletnej filozofii umysłu.

Obaj myśliciele nie zgadzają się w pewnych kwestiach. Searle nie uznaje poziomu nieświadomości poznawczej, która stanowi kluczowy punkt wywodzącego się z neuronauki poznawczej programu Lakoffa. Tym niemniej wydaje się, że w perspektywie filozoficznej są to detale, które z czasem zostaną dopracowane. Ważną kwestią jest wniosek wypływający z analiz, które zawarłem w niniejszej pracy: można uprawiać filozofię umysłu metodą silnie antykartezjańską i prowadzi ona do ciekawych propozycji, które wzbogacają pejzaż najnowszej filozofii umysłu o wartościowe horyzonty.

Bibliografia

- Bremer J., *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, WAM, Kraków 2010.
- Chalmers D., Searle J., 'Consciousness and the Philosophers': An Exchange, *The New York Review of Books*, May 15, 1997 [dostęp 23.06.14]; dostępny w Internecie: <http://www.ny-books.com/articles/archives/1997/may/15/consciousness-and-the-philosophers-an-exchange/?insrc=toc/>
- Churchland P., *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy*, tłum. Z. Karaś, Aletheia, Warszawa 2002.
- Devlin K., *Żegnaj Kartezjuszu. Rozstanie z logiką w poszukiwaniu nowej kosmologii umysłu*, tłum. B. Stanosz, Prószyński i S-ka,

- Warszawa 1997, za: H. Kardela, *Koncepcja umysłu ucieleśnionego w kognitywizmie*, [w:] (red.) A. Klawiter, *Mózg i jego umysły*, Zysk i S-ka, Poznań 2006, s. 199–243.
- Heller M., *Jak być uczonym?*, ZNAK, Kraków 2009.
- Hohol M., *Searle na nowo odkryty* [J. Searle, *Umysł: krótkie wprowadzenie*], „Logos i Ethos” 2011, 1(30), s. 281–287.
- Hohol M., *Wyjaśnić umysł. Struktura teorii neurokognitywnych*, Copernicus Center Press, Kraków 2013.
- Kardela H., *Koncepcja umysłu ucieleśnionego w kognitywizmie*, [w:] (red.) A. Klawiter, *Mózg i jego umysły*, Zysk i S-ka, Poznań 2006, s. 199–243.
- Kövecses Z., *Język, umysł, kultura*, tłum. A. Kowalcze-Pawlik, M. Buchta, Universitas, Kraków 2011.
- Lakoff G., *Cascade Theory: Embodied Cognition and Language from a Neural Perspective*, [online] serwis internetowy Youtube [dostęp 24.06.14]; dostępny w Internecie: <http://www.youtube.com/watch?v=XWYaoAoijdQ>
- Lakoff G., *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne*, tłum. M. Buchta, A. Kotarba, A. Skucińska, Universitas, Kraków 2011.
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. Krzeszowski, Aletheia, Warszawa 2010.
- Lakoff G., Johnson M., *Philosophy in the Flesh*, Basic Books, New York 1999.
- Lakoff G., Núñez R.E., *Where Mathematics Comes From?*, Basic Books, New York 2000, za: M. Hohol, *Wyjaśnić umysł*, Copernicus Center Press, Kraków 2013.
- Pawelec A., *Znaczenie ucieleśnione*, Universitas, Kraków 2005.

- Poczobut R., *Metafyzyka umysłu. Główne problemy i stanowiska*, [w:] (red.) S.T. Kołodziejczyk, *Przewodnik po metafizyce*, WAM, Kraków 2011, s. 437–490.
- Revonsuo A., *O naturze wyjaśniania w neuronaukach*, tłum. D. Leszczyński, P. Przybysz, [w:] „Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki: Funkcje umysłu” 2010, 8(21), s. 273–302.
- Searle J.R., *Lecture 2: Alternatives to dualism: Materialism and Its Discontents* [audio], [w:] *Philosophy of Mind – Lectures by John Searle* [audio], The Teaching Company 1996
- Searle J.R., *Lecture 7: Some Solutions to Descartes' problem* [audio], [w:] *Philosophy of Mind – Lectures by John Searle* [audio], The Teaching Company, 1996.
- Searle J.R., *Umysł, krótkie wprowadzenie*, tłum. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2010.
- Searle J.R., *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, PIW, Warszawa 1999.